



Archives de sciences sociales des religions

173 | janvier-mars 2016

Edmond Ortigues : théologie, philosophie et sciences sociales

Edmond Ortigues en son œuvre

Au commencement était la théologie

Dominique logna-Prat et Jean-Yves Marquet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27512>

DOI : 10.4000/assr.27512

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 17-31

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Dominique logna-Prat et Jean-Yves Marquet, « Edmond Ortigues en son œuvre », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 173 | janvier-mars 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 26 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27512> ; DOI : 10.4000/assr.27512

**Edmond Ortigues :
théologie, philosophie et sciences sociales**



Edmond Ortigues lors de la journée de travail organisée par Dominique Berlioz
à l'Université de Rennes en 2003

Dominique Iogna-Prat
Jean-Yves Marquet

Edmond Ortigues en son œuvre

Au commencement était la théologie

Edmond Ortigues théologien* ? On imagine sans peine la surprise, amusée ou irritée, de tous ceux qui connaissent Ortigues le philosophe, entre autres pour sa thèse *Le Discours et le symbole*, Ortigues l'anthropologue et le maître ouvrage écrit avec son épouse Marie-Cécile, *Œdipe africain*, ou encore Ortigues, l'historien des religions, à travers les articles réunis dans *Religions du Livre, religions de la coutume*¹. Comment assigner la place du « théologien » à celui qui assurait avoir dû s'éloigner de la foi chrétienne par fidélité à un questionnement porté par cette même foi ? Ainsi, en 1985, dans *L'athéisme aujourd'hui* [36, 51] :

Imaginez un homme sensible à l'héritage culturel du christianisme mais qui, au terme d'un cheminement long et douloureux, se voit contraint d'avouer que les récits de la résurrection de Jésus sont des légendes incompatibles entre elles ; que l'interprétation purement « spirituelle » de la résurrection, proposée par l'apologétique contemporaine, est difficilement compatible avec la phrase : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi. » (I Co, 15-17), où saint Paul semble bien se référer à un élément distinct de ses propres visions ; que Jésus n'a pas fondé d'Église mais annoncé la prochaine venue du Jugement dernier ; que la plupart des dogmes ne peuvent prétendre sans subterfuge à une origine apostolique ; que sur de nombreux points l'enseignement de l'Église choque nos convictions morales ; et qu'enfin trop de faux-semblants et de mœurs inacceptables encombrant l'histoire des religions pour qu'il se reconnaisse honnêtement le droit de professer la croyance en Dieu. Cet homme devra-t-il s'avouer qu'au fond il est devenu athée, un athée malgré lui en quelque sorte ? La réponse est « oui », puisque les mêmes valeurs de générosité, d'honnêteté intellectuelle et de détachement de soi, qui auraient pu l'engager à croire, l'obligent à ne pas tricher avec ce qui ne lui paraît pas suffisamment crédible, dès lors qu'il ne peut plus donner aux paroles de la tradition le sens obvie qu'elle entendait leur donner.

* La présente introduction a été rédigée par D. Iogna-Prat, qui a tiré profit du texte de Jean-Yves Marquet, « Ce qui nous est commun dans des chemins singuliers... » figurant dans son intégralité sur le site des ASSR, « Ortigues : dossier complémentaire ». Nous remercions les relecteurs anonymes et Pierre Lassave de leurs apports critiques et de leurs suggestions.

1. On trouvera les références complètes des écrits d'E. Ortigues dans la bibliographie figurant à la fin de cette introduction ; les chiffres entre crochets droits renvoient à cette bibliographie numérotée.

En qualifiant Ortigues de « théologien », il ne s'agit pas de dénier ce « cheminement long et douloureux », de récupérer l'homme au filet de ses écrits dont on ferait une lecture rétrospective fataliste en les rabattant sur leur origine chrétienne. Il s'agit, au contraire, de comprendre Ortigues dans la cohérence d'ensemble de ses travaux, de saisir *in nuce* dans ses premiers questionnements bon nombre des développements à venir, de lire en somme son œuvre comme un tout, sans en exclure la genèse cléricale, en reconnaissant que ses premiers textes – à commencer par sa thèse de théologie de 1948, *Histoire et Parole de Dieu*, restée inédite – ont encore quelque actualité après la rupture d'avec l'Église puis la sortie de foi de leur auteur. Comme on le verra d'ailleurs, Ortigues lui-même n'a cessé de revenir dans le fil de ses publications sur ce qui a été son premier combat intellectuel et sur les thèmes qu'il mettait en jeu : le statut de la théologie issu des débats du Concile de Trente, la croyance en une révélation, l'examen critique des sources, la relation entre élaboration symbolique et constitution d'une tradition.

L'homme et l'œuvre

Introduire à l'étude de la thèse de théologie d'Edmond Ortigues suppose de se pencher sur la première partie d'une œuvre qu'on peine *a priori* à replacer dans la logique d'une genèse cléricale, et de revenir sur la « première vie » du philosophe, de 1917 à 1962 : de sa naissance au départ pour Dakar et la publication de sa thèse de philosophie *Le discours et le symbole*².

Né en 1917 à Toulon, décédé à Paris en 2005, Edmond Ortigues est issu d'une famille de chapeliers installés à Camps-la-Source, une petite commune du Var proche de Brignoles. Le jeune Ortigues quitte Camps-la-Source pour faire ses humanités gréco-latines comme interne chez les maristes de la Seyne-sur-Mer. En 1935, il poursuit chez les maristes à la Neylière (Sainte-Foy-lès-Lyon), où il effectue le noviciat puis le scolasticat, le cycle de formation comportant deux années de philosophie et quatre de théologie ; il se distingue par ses qualités d'analyse et de commentaire des Écritures, ce dont témoigne un petit dossier manuscrit du 3 décembre 1940, remarqué par ses enseignants, sur « la doctrine eucharistique du *De mysteriis* de saint Ambroise [de Milan] ». Ces études sont couronnées par la licence de théologie aux Facultés catholiques de Lyon, où Ortigues est marqué par l'enseignement d'Emmanuel Podechard (1866-1951), professeur d'Écriture sainte, un ancien élève de Loisy résolument tourné vers l'histoire (*Le temps de la parole* [7 et 52] : 10), et l'une des figures du milieu lyonnais comme îlot de réflexion sur l'état de l'Église et son rapport au monde, dans les années 1940, aux côtés d'Henri de Lubac, Joseph Chaine, Jean Lacroix

2. Les développements qui suivent reprennent pour partie la préface de D. Iogna-Prat à E. ORTIGUES, *La révélation et le droit* [51].

et André Latreille (Laplanche, 2006, p. 305). Parallèlement à son cursus en théologie, Ortigues prépare à la Faculté des lettres de Lyon une licence de philosophie qu'il achève en 1944 ; il y découvre l'œuvre de Pierre Lachière-Rey (1895-1957), philosophe chrétien membre du Sillon et proche de Maurice Blondel, auquel il doit son intérêt pour la philosophie kantienne. Ortigues enseigne la philosophie en classe terminale, à l'externat Sainte-Marie de Lyon, de 1944 à 1948, alors que sa thèse de théologie est en chantier. C'est ainsi dans le creuset lyonnais, entre Faculté de théologie et université laïque, qu'il apprend l'essentiel : la science des Écritures, la philologie et la critique textuelle ; c'est là aussi, au contact d'intellectuels catholiques, clercs et laïcs, ouverts aux défis de la modernité, qu'il s'essaie à confronter les enseignements de l'Église aux disciplines largement « laïques » que sont l'histoire et la philosophie. En 1948, année de soutenance de sa thèse de théologie, il devient professeur de théologie au Séminaire des Missions d'Océanie à Lyon. L'objet de son enseignement d'introduction à la théologie, en 1948-1949, conservé sous la forme d'un tapuscrit, mériterait d'être confronté au texte même de la thèse, dont il représente une manière de développement. Sa formation et sa charge d'enseignement le placent au cœur des problèmes qui agitent alors l'Église. Exégète et théologien catholique confronté à la diversité des lectures confessionnelles du passé chrétien et au relativisme inhérent à l'histoire des religions, il incarne, dès la fin des années 1940, le devenir de ce qu'on ne tarde pas à qualifier de « sciences humaines et sociales » ; c'est *naturellement* que les questions d'abord rencontrées à l'école de la tradition chrétienne l'ont amené à s'intéresser à l'anthropologie, à la psychologie, à la sociologie et au droit depuis l'observatoire de l'histoire et de la philosophie.

Non mobilisé en 1940 pour raisons médicales, Ortigues disait des années de guerre et d'Occupation qu'elles avaient été un curieux temps de « vacance romaine ». Il fréquente alors l'abbé Couturier, pionnier du mouvement œcuménique, « homme d'une étonnante liberté d'esprit » (selon l'expression d'Ortigues), qui organise des rencontres entre catholiques, protestants et juifs dans le cadre du groupe dit « des Dombes », fondé en 1937 (Fouilloux, 1982, 591-592 ; Sesboué, 1991). Ces échanges, notamment les rencontres avec les protestants, sont pour lui une expérience décisive ; il trouve là une liberté de parole qui fait dire de lui : « mais c'est un nouveau Luther ». En 1946, lors d'une de ces sessions œcuméniques près de Genève, il présente une étude sur « Écriture et tradition(s) au Concile de Trente », qui va devenir un des apports majeurs de la thèse de doctorat de théologie, soutenue en 1948 à la Faculté théologique de Lyon, sous le titre *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*. La question lui tient particulièrement à cœur, puisqu'il en reprend ensuite au moins trois fois la matière : pour un article paru en 1949 dans *Recherches de sciences religieuses* ; dans la thèse complémentaire pour le doctorat de philosophie (1959), sous le titre *Tradition et nominalisme. À propos de la quatrième session du Concile de Trente* ; enfin, dans un chapitre de *Religions du livre, religions de*

la coutume (1981) republié dans *La révélation et le droit* (2007). D'ailleurs, si l'on suit la mention de la thèse de théologie dans le *curriculum vitae* établi par Ortigues lui-même, d'*Histoire et Parole de Dieu* ne subsistait plus aux yeux de l'auteur que la première partie, le titre de la thèse se trouvant modifié en conséquence : *Les sources de la théologie : Écritures et traditions*.

Le problème historico-théologique de Trente installe le jeune exégète et théologien d'emblée au cœur de ce que, dès le début des années 1940, l'on qualifie à Rome de « nouvelle théologie », à l'épicentre des débats qui agitent l'Église, plutôt crispée à sa tête par la question de l'infailibilité et de l'intangibilité du magistère romain nourri des traditions anciennes de la catholicité (Lubac, 2006, 62). Elle fait de lui, à côté des Fessard, Lubac, Podechard, Chenu ou Congar, une des voix autorisées de la « science catholique » prête à relever le défi critique de la modernité savante. C'est ce défi critique qui pousse d'ailleurs Ortigues hors de l'Église. Cet esprit libre, qui n'a pas simplement été formé à la théologie, s'interroge dès ses années d'enseignement au scolasticat de Sainte-Foy sur sa légitimité à intervenir dans le cadre officiel catholique. Après sa thèse, il refuse une charge de directeur d'un Institut d'histoire des religions à Toulouse que lui propose Henri de Lubac, soucieux de lui faire prendre du champ en le plaçant aux confins de la science catholique. Le raidissement doctrinal de la hiérarchie romaine dans les années 1950, avec les condamnations de grands théologiens (notamment de Lubac, Chenu et Congar) et le coup d'arrêt donné à l'expérience des prêtres ouvriers poussent Ortigues à sortir de l'Église. Il demande d'abord à résider à Paris pour mûrir sa réflexion (1950-1952). Il se manifeste peu, ne publie quasiment pas [3-5], mais reste en contact avec des pasteurs protestants, et il élargit son horizon intellectuel du côté de Georges Dumézil, dont il suit l'enseignement à l'École pratique des hautes études, et d'Alexandre Kojève, qui, à l'époque, s'intéresse à la patristique chrétienne. En 1952, l'occasion de la rupture lui est offerte dans le soutien apporté à Paul Montuclard (frère du dominicain Maurice Montuclard), un de ses collègues maristes, qui se demande dans un petit papier provocateur de quelle liberté dispose le prêtre en matière de recherche intellectuelle et d'expression doctrinale sans censure préalable. Dans un mémoire de cinquante pages intitulé « Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église », Ortigues dénonce « un système insaisissable », une institution historiquement verrouillée par le juridisme clérical, coupée aussi bien des réalités sociales que de l'ordre des cœurs. À la suite de ce mémoire, et en réponse à son intransigeance, il est exclu de la Société de Marie (*suspens a divinis*) et réduit à l'état laïque, suivant une procédure éprouvante, comme il l'a lui-même confié bien des années après. Dans une lettre au général de la Société datée du 7 juin 1953, Ortigues dit son soulagement après l'épreuve : « Pendant ces derniers mois, j'ai souvent éprouvé un sentiment dont l'état clérical m'avait préservé : le sentiment du destin. Je regardais toutes choses avec l'étonnement d'être jeté là dans ce coin de terre sans trop savoir pourquoi, là comme d'autres hommes.

Vous m'avez rendu à la nudité de l'existence. Et c'est bien ainsi. Il y a là une paix ». Malgré cette rupture d'avec l'Église et sa prise de liberté avec la foi, l'œuvre d'Ortigue conserve une intelligence d'ensemble, dont il convient de retrouver la logique de la théologie à la philosophie, et qu'informent par ailleurs deux retours à l'exégèse : d'abord, sa participation aux côtés de Paul Ricœur au congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB), à Chantilly, en 1969 (Laplanche, 2006, 571 et 587), ensuite, ses travaux sur l'histoire des commentaires bibliques dans les années 1980-1990, qui traitent de l'Église médiévale comme instance d'autorité. Aussi bien son dernier livre, *Le Monothéisme*, présenté par lui-même comme une sorte de testament intellectuel, a-t-il pour sous-titre *La Bible et les philosophes*.

Rendu à la « paix » et aux charmes de « l'étonnement », Ortigue cherche du côté de la philosophie et des sciences humaines les moyens de reprendre autrement l'interrogation sur ce qui fait naître l'esprit à lui-même et permet d'accéder à une existence personnelle dans la réciprocité des consciences. En ouverture de ce dossier, Frédéric Gugelot replace le cas d'Ortigue dans le cadre d'ensemble des sorties d'Église au tournant des années 1950. On peut se demander pourquoi le mariste en rupture de ban qui fréquente le séminaire de Georges Dumézil n'est pas tout simplement devenu un spécialiste du religieux (historien ou sociologue des religions), comme tant de clercs théologiens passés à l'état laïque : pensons aux membres du Groupe de sociologie des religions, spécialement Henri Desroche et Émile Poulat³. Pourquoi choisit-il de devenir philosophe ? Une remarque faite en passant au cours des *Entretiens de Courances* livre sans doute la clé : « La théologie se ramène finalement à un problème social, à une sorte de symbolisme social... ». Social et symbolisme : c'est le programme que remplit la thèse de doctorat d'État de philosophie soutenue en 1959 et publiée en 1962, *Le discours et le symbole*. À plus long terme, il s'agit pour lui de reprendre inlassablement ce qui a institué la théologie à la fois comme forme de discours et comme cadre de réflexion sur l'humain et ses modes de socialisation. D'où le constant intérêt d'Ortigue pour les « sciences humaines et sociales », historiquement indissociables des sciences religieuses, aussi bien à l'étude des sociétés traditionnelles où se confondent religion et droit qu'à celle des sociétés modernes laïques en quête de leur « sens » dans l'invention de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Les notes de lecture qu'il livre dès 1951 sur la psychanalyse ou le culturalisme américain donnent d'ailleurs une bonne idée de la précocité de cette ouverture ; et sa contribution au tome XIX (1957), « Philosophie-Religion », de l'*Encyclopédie française* lancée avant Guerre par Lucien Febvre, sur « Mythe, image et symbole » [8], montre que, dès ses années

3. Sur É. Poulat et la « dichotomie », la « dissociation des plans » entre théologie et sciences humaines et sociales : F. TRÉMOLIÈRES, « Introduction », in É. POULAT, *Le désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine*, Desclée de Brouwer, Paris, 2015, p. 7-47 (spécialement p. 38-41).

de rupture d'avec l'Église, Ortigues sait faire le pont entre le monde de la « religion », à dire vrai pauvrement représenté dans ce volume, et la philosophie ; mieux : que les milieux académiques le tiennent pour la personne *ad hoc* quand il s'agit de traiter, en un saisissant contraste avec Roger Caillois, auteur dans la même livraison d'un article « sacré », des questions du religieux de plain-pied avec le questionnaire et les catégories de la philosophie et des sciences sociales. On peut donc soutenir qu'Ortigues est resté fidèle à ses interrogations de départ dans le champ de la théologie, son évolution personnelle l'amenant, à partir de terrains renouvelés dans d'autres périmètres scientifiques (l'anthropologie, la philosophie, la psychanalyse), à s'interroger sur tout l'arsenal de questions que le « religieux » pose traditionnellement à la personne et au groupe. Dans la préface qu'il donne à l'ouvrage d'André Mary, *La naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon* (Paris, L'Harmattan, 1983), il s'interroge ainsi sur le « syncrétisme » comme problème qui « revient toujours dans l'histoire des religions », reconnaissant qu'il s'agit là, suivant le mot de Lévi-Strauss, d'une forme de « bricolage », une religion réussie se jugeant par son « aptitude [...] à unifier [d] es éléments disparates dans une nouvelle harmonie ». Et de conclure : « Étudier cet art nous instruirait beaucoup sur la psychologie des passions collectives, car, si la théologie a dominé si longtemps l'esprit humain, c'est qu'elle véhicule une bonne anthropologie ».

En remplaçant la thèse de théologie à l'origine de l'œuvre d'Edmond Ortigues, l'objet principal de notre démarche est double. Il s'agit tout d'abord de mieux comprendre comment on passe chez lui du théologique aux sciences de l'homme et de la société, en nous souvenant de l'impact qu'a eu *Le discours et le symbole*, qui, au dire de Vincent Descombes, « a fait l'effet d'un météorite tombé d'ailleurs, ne serait-ce que par la rencontre, dans son vocabulaire, de termes alors associés à l'avant-garde théorique (“signifiant”, “symbolique”, “structure”, “loi de l'échange”) et d'autres venus d'une tradition théologique ou scolastique oubliée des philosophes contemporains ». Mais on cherchera aussi à saisir quelle peut être l'actualité du parcours de cet exégète théologien devenu philosophe pour penser le « religieux » au sein des sciences sociales ; dans sa contribution au collectif *Faire des sciences sociales : comparer*, intitulée « Structuralisme et religion », Bruno Karsenti a récemment rappelé quelle est la place originale d'Ortigues, après Durkheim et Lévi-Strauss, après la « guerre française du sacré » (Tarot, 340-343), pour nouer deux problèmes clés : les rapports de la croyance et de l'institution, et ceux de la transmission et du symbolisme.

Pour une première approche d'*Histoire et Parole de Dieu*

Ortigues n'a donc jamais vraiment perdu de vue sa thèse de théologie et ses enjeux à long terme dans ses travaux jusqu'au *Le monothéisme* [48]. En 2001, dans une lettre à une destinataire inconnue, il revient sur ce qui était au cœur de sa démarche à la fin des années 1940 :

Dans ma thèse de théologie j'avais tenté de concilier deux manières de considérer la Bible. D'une part la religion considérait la Bible comme un tout ; or la Bible n'est pas un livre, c'est une « bibliotheca », comme on disait dans le haut Moyen-âge. La question théologique revenait donc à se demander : qu'est-ce qui fait l'unité spirituelle de l'histoire sainte ? D'autre part, la critique historique replaçait chaque texte dans son contexte, et montrait l'évolution de la pensée religieuse. Un théologien pouvait donc répondre que le sens spirituel ou théologique de la Bible était le sens même de cette évolution, comme le passage de la religion d'Israël (la monolâtrie nationale) au judaïsme (le monothéisme), ou le passage du messianisme juif au messianisme chrétien. La question était alors de savoir ce qui demeurerait constant à travers ces transformations. Dans ma thèse de théologie, je répondais que le rapport à Dieu ne commence et ne finit que par lui-même. Ce qui revient à dire que l'histoire du dogme n'est pas une accumulation de connaissances, mais une manière de défendre l'essentiel en écartant les divisions, le sectarisme. Alors que le XIX^e siècle avait insisté sur le « développement des dogmes », il s'agissait plutôt de simplifier la doctrine dans la perspective d'une spiritualité praticable dans un contexte historique. À chaque époque il fallait reprendre toujours la même question : qu'est-ce que l'universalisme chrétien ?

À sa façon, toujours synthétique, Ortigues s'en tient à l'essentiel. Mais, à la lecture, cette thèse se révèle plus complexe que son auteur n'en a le souvenir une cinquantaine d'années après.

Le temps de la parole

Pour prendre toute la mesure des questions et des enjeux de ce texte dense, on suggère d'aborder *Histoire et Parole de Dieu* par la méthode régressive en s'intéressant pour commencer à un écrit intermédiaire peu connu, *Le temps de la parole*, 1954, paru chez Delachaux et Niestlé, à Neuchâtel, dans la collection *Les cahiers théologiques* (n° 34) [7 et 52]. La collection était dirigée par Jean-Jacques von Allmen (1917-1994), d'abord pasteur, puis professeur à la Faculté de théologie de Neuchâtel (1958), spécialiste de théologie pratique, qui fut l'une des figures de l'œcuménisme de l'après-Guerre, comme l'atteste encore en 1974 sa participation aux *Mélanges offerts à Yves Congar* pour ses soixante-dix ans, *Le service théologique dans l'Église* ; dans la même collection, notons la publication de grands théologiens protestants, tels Karl Barth et Oscar Cullmann (n° 33 : *La tradition, problème exégétique, historique et théologique*). La question au cœur du livre est celle de la « parole de Dieu » traitée du point de vue d'une réflexion sur le langage : « N'est-il pas regrettable que l'étrange locution "Parole de Dieu" n'ait pas davantage incité les théologiens à méditer sur le langage ? » ([52], 6). Le problème au cœur de la révélation chrétienne suppose de saisir en quoi Dieu est révélé par la Parole médiatisée par le Christ : « Jésus-Christ est le médiateur en qui s'unissent Dieu dans sa Parole (celle de la Révélation) et l'homme dans sa parole (la confession de foi) » ([52], 29). La réflexion, la « méditation » sur le langage, via l'Écriture, se fait par une rencontre des démarches théologiques, exégétiques et philosophiques : « Pour rendre possible une reprise en nous-mêmes de ce que nous lisons dans l'Écriture, il nous semble que la théologie exégétique

et la philosophie doivent s'approfondir réciproquement par les questions qu'elles se posent l'une à l'autre et que chacune doit pouvoir résoudre suivant ses propres principes » ([52], 30). On voit bien dès lors la logique qui entraîne Ortigues d'une « théologie exégétique » à la philosophie du langage au cœur de sa thèse de philosophie, en une démarche qui a bien été saisie, à défaut d'être suivie, par ses anciens compagnons de route au sein de l'Église, comme l'atteste cette appréciation sceptique de Jean Hadot dans la *Revue de l'histoire des religions* (150/2 [1956], p. 250) : « Cet effort pour rendre à Dieu et à l'homme leur aspect réciproque de "sujet" apporte en théologie un courant d'air frais, mais il manifeste en même temps le drame de la Parole de Dieu condamnée à s'exprimer en paroles humaines. »

Histoire et Parole de Dieu

La thèse de théologie est achevée, à Sainte-Foy-lès-Lyon, le 6 mai 1948 et présentée le 22 juin suivant. Le texte soumis au débat est constitué de trois parties d'importance inégale⁴.

La première partie est intitulée « La notion d'Écriture sainte » (p. 7-98). Ortigues s'interroge sur ce que l'on entend par « sens spirituel de l'Écriture » et ce que recouvre « la notion théologique d'Écriture sainte ». Impossible, estime-t-il, de répondre à ces questions sans envisager la fonction de l'Écriture sainte *dans* l'Église : la Bible « témoigne de l'initiative par laquelle Dieu se donne et se manifeste dans l'Incarnation » (p. 3) ; d'où la nécessité de prendre en considération le « contexte », l'historicité de la Parole de Dieu, le rôle de la Bible *dans* l'Église, ce qui suppose un parcours historique propre à mettre en valeur l'unité des deux « Testaments » ; la place des traditions anciennes (patristique et médiévale) ; la crise du XVI^e siècle et, spécifiquement, le problème posé lors de la quatrième session du Concile de Trente (1546) : l'idée de « source » en théologie (une ou deux sources ?).

Cet ensemble de considérations sur l'historicité de la Parole de Dieu amène Ortigues, en deuxième partie (« Historicité et réflexion » [p. 99-175]), à s'attarder assez longuement sur des questions de méthode, qui peuvent se résumer au problème suivant : « Comment le théologien peut-il trouver en elle (la Bible) la Parole de Dieu manifestée dans l'Histoire ? ». Et d'examiner l'histoire de l'exégèse allemande, qu'il ramène à trois grandes périodes : celle de la critique littéraire avec Julius Wellhausen (1844-1918) et sa « théorie documentaire » sur les quatre sources du Pentateuque (Yahwiste, Elohist, Deutéronomique, Sacerdotale) ; la période d'étude du milieu humain et des mentalités ou période d'histoire de la religion selon la méthode comparative, de Hermann Gunkel (1862-1932), auquel est attachée la notion de « méthode de la critique des formes » (*Formgeschichte*),

4. Le texte intégral, accompagné d'un index, est accessible en ligne sur le site des ASSR.

jusqu'à Otto Eissfeldt (1887-1973), auquel on doit une étude d'ensemble de l'Ancien Testament resituée dans l'histoire religieuse comparée du Proche-Orient ; enfin, la troisième période où se croisent les influences de la phénoménologie et de l'existentialisme, spécialement chez Karl Barth. Ce parcours, particulièrement la troisième période, permet à Ortigues de poser la question des rapports entre méthodes historiques et spéculatives, leur indépendance et leur nécessaire liaison ; l'existentialisme adogmatique de Bultmann lui permet de ramener l'« événement de la Parole de Dieu » à « la décision que prend l'homme en face du Christ », pour conclure que « l'historicité de la Parole de Dieu consiste toute dans l'instant où elle s'adresse à la décision de la foi » (p. 5). L'évolution de la pensée religieuse, mise en lumière par la critique historique, doit être conciliable avec la constance du rapport à Dieu.

La troisième partie (« La source de la religion d'après l'Écriture », p. 177-230) est sans doute la plus spéculative de toute la thèse. Ortigues l'estime d'ailleurs incomplète, spécialement par son absence de prise en considération du problème de la liturgie – une question spécialement importante puisque l'« assentiment » du croyant se marque en acte(s) par sa participation au culte. Il s'agit pour Ortigues de rassembler les éclairages combinés des deux premières parties pour essayer de montrer « comment les résultats de la critique historique peuvent nous aider à maintenir à la Bible sa place traditionnelle dans la théologie et dans la prière ». Il estime que l'Écriture a été donnée de façon telle « qu'il y a toujours interférence entre la Parole de Dieu et les paroles humaines ». C'est, en somme, ce « principe d'interférence », qu'il compare à cet opérateur ancien qu'est l'allégorie, qui permet de relier les deux plans de l'humain et du divin, noués au point d'intersection de deux paroles unifiées. On voit comment la thèse de théologie a pu rapidement trouver son prolongement dans *Le temps de la parole*, qui en marque comme le couronnement, mais dans une direction qui permet déjà d'anticiper sur les travaux à venir sur la philosophie du langage.

La thèse est soutenue devant un jury d'enseignants de la Faculté de théologie de Lyon présidé par Georges Jouassard (1895-1981), doyen de la Faculté, professeur d'histoire du catholicisme, et spécialiste de théologie patristique. Les autres membres du jury sont, par ordre d'intervention suivant la minute de la soutenance partiellement conservée : Antoine Chavasse (1909-2005), spécialiste des Pères de l'Église et de liturgie, qui évolue dans le cercle des fondateurs de la collection *Sources chrétiennes* ; Albert Gelin (1902-1960), sulpicien, spécialiste de l'Ancien Testament, spécialement des Prophètes ; un autre sulpicien, Louis Richard (1880-1956), professeur de dogmatique à la Faculté de théologie de Lyon et directeur du Séminaire universitaire ; un dominicain, Marcellin (Charles) Mellet (1906-1976), spécialiste de saint Augustin ; enfin, Henri de Lubac (1896-1991), qui enseigne la théologie fondamentale et l'histoire des religions à la Faculté de théologie de Lyon, mais aussi quelques années (1935-1940) à la Faculté de théologie jésuite de Lyon-Fourvière, figure de proue de la science catholique, écarté comme novateur en 1950 et réintégré en 1958 (Lubac, 2006, 68-69 ; Laplanche, 2006, 634).

Cette soutenance doit être replacée dans le contexte de la fin des années 1940. L'encyclique *Divino afflante Spiritu*, promulguée par Pie XII le 30 septembre 1943, marque une durable détente dans le camp de l'exégèse progressiste avec une réhabilitation officielle de l'École biblique et une reconnaissance de l'avancée des sciences historiques et des trois principales hypothèses de travail des exégètes modernistes : (1) le nécessaire usage des textes ; (2) la priorité accordée au sens littéral ; (3) la légitimité du recours au genre littéraire (Laplanche, 2006, 332). Un vent nouveau souffle alors sur l'Église, comme Ortigues le reconnaît lui-même au tout début de son travail (*Histoire et Parole de Dieu*, introd., p. 1), même si de nombreux signes laissent présager une reprise en main de la science catholique par le magistère romain. N'oublions donc pas que les échanges du 22 juin 1948 sont encore portés par l'élan de *Divino afflante Spiritu*. Face à ce texte dense, complexe, d'une grande hauteur de vue, mais, comme toujours chez Ortigues, parcouru d'ellipses et de raccourcis souvent déconcertants, les membres du jury sont loin de réagir avec la même qualité de pénétration⁵. Tous reconnaissent la grande culture de l'impétrant ; le Père Gelin résume le sentiment général quand il souligne la singularité d'une « pensée insatisfaite et en mouvement », le « développement tentaculaire » d'une démarche hors-sol, surgie un peu de nulle part faute de véritable *status quaestionis* des problèmes abordés. L'unanimité se fait dans une commune condamnation de la méthode positiviste de l'histoire académique, qui, en hypostasiant les « faits », néglige l'« interprétation » et la « signification » aux fondements de l'herméneutique. L'essentiel des échanges se situe en début et en fin de soutenance avec les interventions d'Antoine Chavasse et d'Henri de Lubac. Le premier insiste sur l'importance de la question du « sens spirituel », Ortigues soulignant, en réponse, qu'il ne s'agit pas d'ajouter un « contenu nouveau au sens littéral », mais de s'intéresser à « l'intelligence spirituelle qui pénètre la Bible et en saisit l'unité ». De son côté, Henri de Lubac est sensible à l'originalité du traitement réservé au rapport entre Écriture et Tradition dans l'Église : « la perspective habituelle est retournée d'une façon originale : vous montrez qu'il y a un rôle de l'Écriture pour maintenir la force de la Tradition et lui ôter ce qu'elle a de trop humain » ; il note qu'Ortigues « a eu très fortement le sentiment de l'esprit comme activité en deçà et au-delà des formes objectivées » ; et de conclure logiquement sur le « sens spirituel », qu'il préfère qualifier d'« intelligence spirituelle », comme « mouvement de l'Église qui se convertit ». L'échange se termine sur le « développement » du dogme : « développement » au sens que « certaines vérités sont déduites ». Face à de Lubac qui insiste sur « la déduction », Ortigues, à l'exemple de l'Assomption, note que les théologiens « s'essaient, à partir de majeures révélées, à déduire des mineures non révélées », toute la question étant de savoir si « un progrès par voie déductive constitue une addition à la Révélation », alors que « l'œuvre du Christ et de l'Église sont inséparables ».

5. Le rapport de thèse conservé est accessible en ligne sur le site des ASSR.

Lire Ortigues dans la dynamique de son œuvre

Le dossier réuni dans ce numéro des *Archives de sciences sociales des religions* a d'abord pour objet de donner accès au texte inédit de la thèse de théologie d'Edmond Ortigues. Il n'est pas interdit, comme le fait ici Pierre Gisel, de lire aujourd'hui cette thèse pour ce qu'elle entend être en 1948 : un travail de théologie. Mais au-delà de cette lecture *ad intra*, selon les finalités et les contradictions du débat théologique contemporain, on cherche à discuter l'actualité du projet d'Ortigues en le resituant dans le contexte des controverses qui ont accompagné la pratique de la « nouvelle théologie », alimentée et défendue, dans l'entre-deux-guerres, par les francs-tireurs dominicains et jésuites (J.-M. Roessli). En amont, il s'agit de replacer les questions posées par cette thèse dans le long terme de l'histoire de la théologie, pas simplement au regard de grandes œuvres du XIX^e siècle comme celle de Möhler (J.-P. Gay), mais plus haut encore jusqu'au tournant que représente le Concile de Trente (J. Schmutz), ou plus exactement de replacer la thèse d'Ortigues entre « deux conciles », Trente et Vatican II. De fait, un des principaux intérêts de cette thèse, est de revenir, dans sa première partie, sur les débats qui ont partagé les Pères réunis à Trente sur « la » ou « les » sources de la Révélation. Doit-on concevoir Écritures et Tradition comme deux sources distinctes (*partim/partim*) ? Doit-on au contraire les articuler pour en faire une source unique dans l'Église ? La réception du décret de Trente est riche des crises majeures de la théologie catholique jusqu'à Vatican II, spécialement le biblisme et l'historicisme, qui sont deux formes possibles d'enfermement dans le régime dissocié du *partim/partim*. Ortigues défend la seconde hypothèse estimant, comme le dit Jacob Schmutz, que « la tradition vivante de l'Église est nécessaire car la Bible n'est pas un document auto-explicatif ». Ortigues, qui n'a cessé de s'intéresser au problème tout au long de sa carrière, a-t-il été conscient de la portée de ses analyses ? De fait, cette première partie de thèse, via l'article publié en 1949, est une pièce importante dans le débat critique qui s'instaure sur le Concile de Trente au tournant des années 1950 avec la publication de la monumentale histoire rédigée par Hubert Jedin (*Geschichte des Konzils von Trient*, 1949) et les discussions qu'elle a suscitées, spécialement la recension qu'Alphonse Dupront fait paraître dans la *Revue historique* (209 [1949], 133-135). Ortigues a-t-il suivi la réception de ses thèses jusque dans les années 1960, par l'intermédiaire du théologien catholique allemand Josef Rupert Geiselmann (1890-1970), voire d'Yves Congar, qui publie en 1960 *La tradition et les traditions* ? A-t-il même porté quelque attention à l'actualité de ses positions de « théologien » au cœur des débats de Vatican II, alors qu'il est parti ailleurs, loin de Rome, et qu'il évolue désormais dans de tout autres horizons : le monde des religions de sociétés sans écritures, l'anthropologie, les sciences psychologiques, et bien sûr la philosophie ?

Outre l'accès à cette œuvre première, théologique, d'Ortigues, le dossier publié ici voudrait montrer en quoi Ortigues « théologien » est en consonance avec les

autres Ortigues : philosophe, anthropologue, historien des religions. Il serait bien sûr plus commode de traiter sa sortie d'Église puis de la foi sur le mode d'une rupture franche, d'une réorientation radicale d'une pensée désormais délivrée du fardeau du cléricalisme catholique. Ce serait pourtant faire fausse route et cela doublement. D'abord parce que, à l'évidence, Ortigues a tout au long de son œuvre été porté par les questions que le christianisme n'a cessé de livrer à la modernité bien après la rupture philosophique moderne. Ensuite parce que son cheminement est sans doute exemplaire des questions que la tradition ecclésiale, dans son travail continu sur les conditions de réception d'une parole de Dieu et de profération d'une parole de l'homme, n'a pas manqué de poser aux sciences humaines et sociales dans la constitution des formes symboliques qui permettent à l'homme et aux communautés d'être ce qu'ils sont, de faire sens. Dans sa contribution, Bruno Karsenti montre dans quelle triangulation des savoirs évolue l'œuvre d'Ortigues entre théologie, philosophie et sciences sociales et historiques du religieux, rappelant comment *Le Discours et le symbole* revient sur ce qui est déjà au centre d'*Histoire et Parole de Dieu* : le point d'ancrage de la parole divine et de la parole humaine, avec « le passage de l'analogie de la foi comme forme de réflexion théologique à la symbolisation comme condition du discours ». En deçà et au-delà de la thèse de philosophie, Alban Bouvier montre la cohérence d'ensemble de l'œuvre d'Ortigues, qui part d'une épistémologie de la théologie pour passer à une épistémologie des croyances religieuses et des croyances en général. « Qui ne connaît qu'une religion n'en connaît aucune » [33, introduction] : Ortigues disait volontiers le choc qu'avait été pour lui, loin de Jérusalem, de Rome et de Genève, la rencontre avec l'Afrique et les religions coutumières. Cette ouverture, née des hasards académiques (la possibilité de devenir professeur d'université, à Dakar, au temps des premières coopérations avec les anciennes colonies françaises) a été pour lui un vrai choc l'obligeant à découvrir d'autres humanités porteuses des mêmes questions sur l'accès de la personne à elle-même par l'apprentissage des formes de socialisation. Avec *Œdipe africain*, co-rédigé avec sa femme, Marie-Cécile, sur la base d'enquêtes menées dans le cadre d'activités thérapeutiques à Fan, l'hôpital psychiatrique de Dakar, le philosophe de tradition intellectuelle chrétienne plonge ainsi dans la complexité d'une anthropologie des identités collectives et personnelles. De la question de la parole de Dieu reçue dans l'analogie de la foi au procès du symbolisme, le questionnement a gagné en périmètre culturel, en généralité, en universalité, mais il est resté le même dans le souci de féconder le sentiment de l'infini par l'amour intellectuel de ce qui existe, l'interrogation sur l'ailleurs d'où semblent nous venir les signes par une enquête mobilisant toutes les méthodes positives disponibles. La sensibilité aiguë d'Ortigues aux extrêmes de l'humain, à la maladie mentale, aux états limites qu'ils soient « religieux » (mystique) ou « pathologiques » (délire) illustre le lien entre l'espoir d'accéder ou d'aider à plus de sens et la nécessité de reconnaître et décrire de très près ce qui fait de nous des êtres à la « sociabilité limitée ».

La diversité des champs scientifiques fréquentés par cet esprit intelligemment vagabond fait que la réception d'Ortigue est souvent partielle. Il y a l'Ortigue des anthropologues, celui des psychanalystes, ou encore celui des philosophes et des historiens, mais toute l'œuvre relève d'un questionnaire cohérent sur ce qui fait la personne et ce qui permet aux communautés de se constituer et de perdurer. C'est à percevoir cette cohérence d'ensemble que le présent dossier entend contribuer en s'attardant sur la donne de départ que furent pour Ortigue la théologie et la façon traditionnelle pour un intellectuel de tradition culturelle chrétienne de qualifier ce qui occupe les sciences humaines et sociales.

Dominique IOGNA-PRAT
Centre d'études en sciences sociales du religieux
 CéSor, EHESS-CNRS
 d.iogna-prat@wanadoo.fr

Jean-Yves MARQUET
 marquetjy@live.fr

Bibliographie

- FOUILLOUX Étienne, 1982, *Les catholiques français et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, Le Centurion.
- KARSENTI Bruno, 2012, « Structuralisme et religion », in *Faire des sciences sociales : comparer*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 61-93.
- LAPLANCHE François, 2006, *La crise de l'origine : la science des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- LUBAC Henri de, 2006, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Œuvres complètes, vol. 33, Paris, Le Cerf.
- SEBOUTÉ Bernard, 1991, « Groupe des Dombes », in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève, Conseil œcuménique des Églises, p. 445-446.
- TAROT Camille, 2012, « Sur les aléas du vocabulaire du sacré dans les sciences sociales en France au XX^e siècle », in PETERS-CUSTOT Annick, ROMANACCE François-Xavier, DE SOUZA Manuel (dir.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et société de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, p. 339-350.

Bibliographie sélective d'Edmond Ortigue

(avec l'aide de Norbert Le Guérinel et Pierre Le Quellec-Wolff)

- [1] 1948, *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*, thèse de doctorat en théologie, manuscrit dactylographié, facultés théologiques de Lyon.
- [2] 1949, « Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente », *Recherches de science religieuse*, 36, p. 271-299.
- [3] 1951, « La tradition de l'Évangile dans l'Église », *Foi et Vie*, juillet, p. 304-322.

- [4] 1951, « Réflexions sur quelques ouvrages de psychanalyse », *La vie spirituelle*, supplément n° 19 du 15 novembre, p. 435-462.
- [5] « Note sur l'école culturaliste américaine », *ibid.*, p. 463-467.
- [6] 1954, « La composition de l'Épître aux Romains », *Verbum Caro* VIII/29-32, p. 52-81.
- [7] 1954, *Le temps de la parole*, Cahiers théologiques, 34, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- [8] 1957, « Mythe, image et symbole », *Encyclopédie française*, XIX, Philosophie-Religion, Paris, chap. IV, p. 36/15-38/5.
- [9] 1957, « Introduction aux sciences humaines », *Encyclopédie Juris-Classeur*, Paris.
- [10] 1961, « Réflexion sur la théologie de Gaston Fessard », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 312-325.
- [11] 1959, *Tradition et nominalisme*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres, manuscrit dactylographié, Université de Paris, Sorbonne.
- [12] 1959 [1^{re} éd. Paris, Aubier, 1962 ; 2^e éd., 1977 ; réédition enrichie Paris, Beauchesne, 2007], *Le discours et le symbole*, thèse pour le doctorat ès lettres, Université de Paris, Sorbonne.
- [13] 1963, « Nature et culture dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », *Critique*, 189, p. 142-157.
- [14] 1964, « Le message en blanc », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 5, Bruxelles, p. 75-93.
- [15] En collaboration avec Marie-Cécile ORTIGUES, 1966 [2^e éd. revue et augmentée Paris, UGE, 1973 ; 3^e éd. modifiée, Paris, L'Harmattan, 1984], *Œdipe africain*, Paris, Plon.
- [16] 1967, « Note sur "l'appareil psychique" », in *Enfance aliénée*, Paris, Plon, p. 17-22.
- [17] En collaboration avec Marie-Cécile ORTIGUES, András et Jacqueline ZEMPLÉNI, 1967, « Psychologie clinique et ethnologie », *Bulletin de psychologie de la Sorbonne* 21/15-19, p. 950-958.
- [18] 1971, « Problèmes psychologiques et conventions sociales », in *Actes du 5^e colloque international sur la psychologie du destin*, Louvain, p. 3-16.
- [19] 1969, « Qu'est-ce qu'une personne ? », *Revue internationale de philosophie* 23/90-4, p. 460-473.
- [20] 1972, « La psychanalyse et les institutions familiales », *Annales ESC*, n° spécial « Famille et société », p. 1091-1104.
- [21] 1972, « Les origines augustinienne de la philosophie de l'esprit », *Kant-Studien*, 63, p. 163-181.
- [22] 1972, « Les quiproquos du désir », *Recherches et débats* 78, p. 41-59 [1974, « Das Inzest-Verbot und der Platz des Dritten », in *Fragen nach dem Vater*, Alber-Broschür Philosophie, p. 136-157].
- [23] 1974, « Subjectivité et modalité », in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, *Kant-Studien*, Mayence, I, p. 209-228.
- [24] 1973, « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS, Colloques internationaux du CNRS, 544, p. 565-571.
- [25] 1975, préface à M. FORTES, *Œdipe et Job*, Paris, Mame, p. 7-32.
- [26] 1977, « Qu'est-ce qu'une guérison rituelle ? », *Ouvertures*, *Revue de l'Association médico-sociale protestante*, 6, p. 14-16.
- [27] 1977, « Identité et personnalité », *Dialogue* 16/4, p. 605-628.

- [28] 1978, « Philosophie du droit et philosophie du langage », *Dialogue* 17/3, p. 528-547.
- [29] 1979, « Interpretazione », in *Enciclopedia Einaudi*, VII, Turin, p. 874-890.
- [30] 1979 [2^e éd.], « Sciences humaines », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris.
- [31] « Psychiatrie comparée », in *ibid.*, *supplément*, p. 1220-1222.
- [32] 1979, préface à J. RABAIN, *L'enfant du lignage*, Paris, Payot.
- [33] 1981, *Religions du Livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore.
- [34] 1981, « Causalité et liberté », in *Kant. 200 Jahre, Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, Gerstenberg, p. 273-290.
- [35] 1982, « L'athéisme », in *Encyclopaedia Universalis*.
- [36] 1985, « L'athéisme aujourd'hui », in *Mythes et croyances du monde entier*, V, Paris, Éditions Lidis-Brepols, p. 187-195.
- [37] 1982, « Quel est l'objet de la psychologie ? », in *Qu'est-ce que l'homme ? Hommage à de Waelhens*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p. 549-564.
- [38] 1984, « Que veut dire "mystique" ? » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 68-85.
- [39] 1984, « L'interprétation des modalités », in *Études philosophiques* 2, p. 245-264.
- [40] En collaboration avec Raymond ROLLAND, 1984, « Les chapeliers de Camps-la-Source », *Études rurales*, 93-94, p. 241-270.
- [41] En collaboration avec Dominique IOGNA-PRAT, 1985, « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », *Studi Medievali*, 3^e série, 26/2, p. 537-572.
- [42] 1985, « Le concept de personnalité », *Critique* 456, p. 519-536.
- [43] En collaboration avec Marie-Cécile ORTIGUES, 1986 [2^e éd. augmentée, 1993 ; 3^e éd. augmentée, Paris, Heures de France, 2005], *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, Paris, Denoël.
- [44] 1991, « Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres », in *Les Entretien d'Auxerre, L'École carolingienne d'Auxerre, de Murethach à Remi, 830-908*, D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon (éds.), Paris, Beauchesne, p. 181-227.
- [45] 1993, *Camps-la-Source, pays des chapeliers*, Les Régionales, 32, Nice, Éditions Serre.
- [46] En collaboration avec Marie-Cécile ORTIGUES, 1993, « Pourquoi ces mères indifférentes ? Ou comment faire la part du culturel ? », *Psychopathologie Africaine* 25/1, p. 5-31.
- [47] En collaboration avec Marie-Cécile ORTIGUES, 1999 [2^e éd. modifiée, 2002], *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Toulouse, Érès.
- [48] 1999, *Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, Paris, Hatier.
- [49] 2003, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, recueillis par P. Le Quellec-Wolff et M. Tafforeau, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- [50] 2005, « Edelman et la conscience humaine » à propos de G.M. Edelman, 2004, *Plus vaste que le ciel. Une nouvelle théorie générale du cerveau*, Paris, Odile Jacob, *Critique*, 703, p. 917-926.
- [51] 2007, *La révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, [avec reprises de la *Lettre à Rome* et de 27, 40, 43].
- [52] 2012, *Le temps de la parole et autres essais sur l'humanité et la religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, [avec reprises de 7, 25, 35, 37, 47].

